

ную тему «пустынного жития», включает новые изобразительные средства и приемы, характерные для литературы переходной эпохи.

-
1. *Моисеева Г. И.* Проблемы становления новой русской литературы // Современная советская историко-литературная наука: актуальные вопросы. Л., 1975.
 2. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы. X–XVII вв.: эпохи и стили. Л., 1973.
 3. *Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге Нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994.
 4. *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. М., 1950.
 5. *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. Развитие русской литературы. М., 1970.
 6. *Каган-Тарковская М. Д.* Развитие житийно-биографического жанра в XVII веке // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49.
 7. Комментарии. Историческая и агиографическая проза // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII в.: История Сибири. Первоисточники / сост. Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001. Вып. X.
 8. *Ключевский В. О.* Жития святых как исторический источник. СПб., 1871.
 9. *Демин А. С.* Русская литература второй половины XVII – начала XVIII в.: Новые художественные представления о мире, природе и человеке. М., 1977.
 10. *Дмитриев Л. А.* Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27.
 11. *Мордвинова С. Б.* Историко-художественные предпосылки возникновения и развития портрета // От Средневековья к Новому времени : материалы и исслед. по рус. искусству XVII – первой половины XIX века. М., 1984.
 12. ГИМ. Синод. Собр. № 850. 1646–1654 гг. Л. 531.
 13. Житие Никодима Кожеезерского по списку: РНБ. Соловецкое собр. № 182/182. Л. 53 об.

Е. Е. Приказчикова

г. Екатеринбург

Библиофилическая утопия масонов в XVIII веке

Одним из основных культурных мифов эпохи Просвещения является библиофилический культурный миф – миф об исключительном, а зачастую и единственном влиянии книги на нравственно-эстетическое самосознание и развитие человека. Это относится к мироощущению как эпохи классицизма, так и эпохи сентиментализма.

Подобная ситуация подготавливалась в России исторически. В. Кантор в статье «Книжность как фактор просвещения и свободы в России» отмечал, что, в отличие от Запада, книга «на Руси оказывалась порой единственным строителем духовной жизни древних русичей» [1, с. 294]. Во многом подобная ситуация остается характерной и для XVIII века, так как человек эпохи Просвещения сохранял почти абсолютную веру в слово, творящее новый мир, новый Космос, предназначенный для идеальных людей будущего.

Ю. Лотман, говоря о библиофилческом феномене русской культуры XVIII века, отмечал, что в это время «высокая... литература – эталон, по которому читатель должен себя перестроить». Более того, учительная функция литературы, которая была характерна для литературы классицизма в целом, «приобретает на русской почве совершенно особый смысл, поскольку подразумевается, что общество еще не создано, что его еще предстоит создать» [2, с. 108]. А это обстоятельство подразумевало возможность «жизни по книге».

Особенно ярко феномен «жизни по книге» являет себя в масонской субкультуре, где он приобретает утопические черты. Во многом это было связано со спецификой восприятия масонами их идеала человека, который часто рассматривался в его утопической проекции как альтернативный вариант современному человеку, выступающему в образе «ветхого Адама», плотского человека. Как писал В. Сахаров: «Главная масонская работа есть возрождение человека ветхого, падшего, греховного, раздвоившегося на душу (хозяина дома) и тело (дом, орудие души). <...> Лишь возрожденный человек может... гармонизировать неустроенный мир косной материи и привести человечество к новому веку Астреи» [3].

Для достижения этой высокой цели масоны и обращались к книге. Как писал М. Лонгинов в XIX веке о московских мартинистах: «Сильнейшим орудием их пропаганды и залогом их успехов были печатание и распространение книг в духе, ими руководившемся» [4, с. 238]. Прежде всего, это относится к Н. Новикову, который, как известно, признавал только книги серьезного религиозно-мистического содержания. Об этом свидетельствуют росписи книг, издаваемых его типографиями. Сохранился анекдот, впервые приведенный в «Русском вестнике» за 1858 год: «Однажды какой-то покупатель, рассматривая новые книги в университетской книжной лавке и находя в них только сочинения религиозного и нравственного содержания, спросил у Новикова, бывшего тут же, почему теперь не печатают книг вроде “Маркиза Глаголя”, Клеве-

ланда и т. п. <...> Новиков отвечал, что переводчики теперь этим не занимаются, а он печатает то, что ему приносят, и, попросив покупателя принять от него в дар то, что у него есть, отпустил его со связкой даровых духовных книг, которых тот не хотел купить за деньги» [5].

Совершенно очевидно, что Новиков отвечал в соответствии с «правдой» своего утопического представления об идеальной книге, которая никак не ассоциировалась у него с переводным романом. Между тем, беллетристические произведения в 1780-е годы переводили так же активно, как и в 1760-е годы. Русские читатели активно знакомились с романами Смоллетта, Ретифа де ла Бретонна, Жанлис, Лепренс де Бомон, которые также служили, с точки зрения их авторов, воспитательным целям. Однако для Новикова, как и для всех московских мартинистов, «правильными» были только те книги, которые могли способствовать совлечению «ветхого Адама» и «возрождению» человеческой натуры.

Именно с этими «масонскими» книгами начала свою борьбу императрица Екатерина II в 80-х годах XVIII века. В своем «Рескрипте» о Н. И. Новикове, написанном 11 февраля 1786 года, года Екатерина II писала московскому губернатору генерал-майору Лопухину: «...повелеваем: книги, изданные в той типографии..., запечатать... и продажу их запретить, доколе по совершении того осмотра последует дальнейшее наше повеление» [6].

Можно сказать, что это была одна из первых попыток в России нового времени борьбы с *книгами* как с образцами новых, враждебных идей. При этом книгам приписывалась исключительная роль мгновенного катализатора общественного мнения. Заметим, это произошло до запрещения «Вадима Новгородского» Я. Княжнина и «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Радищева.

В результате полному запрету подверглось шесть переводных изданий, подлинники которых И. Шварц, один из руководителей русских мартинистов, привез в 1782 году из-за границы. В их число входили следующие книги: «Апология, или Защищение В. К. (Вольных каменщиков)»; «Братские увещания к некоторым братьям Свободным Каменщикам»; «Карманная книжка для В. К. (Вольных Каменщиков)»; «“О заблуждениях и истине”», соч. философа неизвестного»; «Химическая псалтырь, или Философические правила о камне мудром»; «Хризомандер, аллегорическая и сатирическая повесть различного весьма важного содержания». Все они были изъяты из продажи и сожжены.

Именно эти запрещенные книги сыграли исключительную роль в становлении «возрожденного» человека, о чем свидетельствуют записки

видного масона и литератора XVIII века И. П. Елагина. Елагин в «Новых материалах для истории масонства», говоря о книге Сен-Мартена «О заблуждениях и истине», пишет, что она «много споспешествовала» задаче «...всеми возможными силами служить братству нашему и братьям, яко кровным своим, сообщать все служащее и к просвещению, и к блаженству их» [7, с. 94]. И Елагин характеризует данную книгу следующим образом: «...она содержит в себе все учение наше и в символическом все сие предлагает смысле» [Там же, с. 95].

Елагин в «Записках» описывает свой путь в масонство именно как путь читателя книг. При этом он не скрывает, что вначале он вступил в масонскую ложу для приятного провождения времени, чтобы «...со степенным видом в открытой ложе шутить, и при торжественной вечери за трапезою несогласным воплем непонятные реветь песни и на счет ближнего хорошим упиваться вином, да начатою Минерве служение окончится праздником Бакху». Разочаровавшись в подобном времяпрепровождении, он обращается к книгам модных философов-энциклопедистов Вольтера, Руссо, Гельвеция, которые, «пленив сердце мое сладким красноречия ядом, пагубного яда горькую влили в него отраву. <...> Сие зловердное чтение... совратило меня с пути истинного» [Там же, с. 100].

И только после этого «нравственного падения» в руки Елагина попадают настоящие душеспасительные книги, которые заставляют его вновь вернуться в Общество свободных каменщиков уже в поисках сокровенного знания, опять же заключаемого в книгах. Особенно большое влияние на Елагина оказала книга «Конституции и иносказательной масонской повести». В книге дается определение мистического (розенкрейцеровского) масонства как древнейшей таинственной науки, написанной «темными гиероглифами, иносказаниями и символами», которая «все прочие науки и искусства в себе содержит» [Там же].

Пять лет Елагин тратит на изучение «темных гиероглифов», читая самую разнообразную научную и богословскую литературу. В результате выстраивается очень впечатляющий ряд авторов, включающий в себя как античных философов и мистиков (Платон, Эпиктет, Пифагор, Анаксагор, Гермес Трисмегист, Диадор, Плиний), так и христианских богословов (Кирилл Александрийский, Григорий Назианзин, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, преподобный Макарий). В конце концов, как пишет сам Елагин, «открылся мне несколько тот свет, который при начальном в орден наш вступлении освобожденным от перевязки очам нашим показуется. Сим способом преодолел я распростертую пред нами тьму Гиероглифов, символов, иносказаний и обрядов в ложах наших зри-

мых и употребляемых» [Там же]. Он становится верховным магистром русского масонства, исповедующим древний шотландский обряд с его девятью степенями посвящения.

Масонов привлекала мистерия «возрождения» человеческого духа, поиск «духовного христианства», который отождествлялся ими с феноменом Богочеловечества. Масоны считали, что истинным христианином можно стать, только пройдя через длинный и трудный путь искушений плотского мира, его страстей.

Этой проблеме был посвящен трактат И. Лопухина, которого Н. К. Пиксанов назвал ведущим «теоретиком и публицистом русского масонства» [8, с. 254]. А. С. Янушкевич видел в трактате «Духовный рыцарь» (1791) «первый в русском общественно-культурном сознании опыт воспитания “внутреннего человека”» [9]. Образ «духовного рыцаря» у Лопухина уже в заглавии трактата имеет характерное уточнение: «Духовный рыцарь, или *Ииуций Премудрости*». Премудрость же у Лопухина ассоциируется с путешествием к Источнику Света, который «живет во внутреннейшем» [10, с. 6]. Постигание этого Источника Света является главной задачей Ищущего Брата при его посвящении в Общество Рыцарей. На этом пути, по мнению Лопухина, «насилование развращенной воли падшего естества нашего... есть главное дело при совлечении ветхого человека, и сим насилованном нудится в душе царствие Божие» [Там же, с. 42]. Это «насилование воли» является единственным условием «возрождения» «внутреннего человека». Только на этом пути «ветхий Адам» мог стать «внутренним человеком», «духовным рыцарем».

Подобный нравственно-этический масонский пафос пронизывает «Записки» самого И. Лопухина, который преследовал в них важнейшую цель: защитить от поругания и поношений масонство как культурно-религиозное сообщество и доказать (на этом Лопухин принципиально настаивает!) его принципиальную тождественность с учением христианской церкви. Для этого Лопухин включает в свои «Записки» «Нравоучительный Катехизис истинных франк масонов», в котором и пытается обосновать тождественность масонства и христианства. По крайней мере, на вопрос «Какая цель Орд[ена] истинных Ф. М.?» следует ответ: «Главная цель его та же, что и цель истинного Христианства». А на вопрос: «Какое должно быть главное упражнение (работа) истинных Ф. М.?» следует ответ: «Последование Иисусу Христу» [11, с. 31].

Композиционно «Записки» Лопухина, состоящие из девяти глав, делятся на две части, каждой из которой предпослан один и тот же эпиграф из «Библии», из Псалтири: «Человек яко трава, дни его яко

цвет сельный» [Пс. 102: 15]. Думается, что этот эпитаф имел для Лопухина некий мистический смысл. По-гречески слово «неофит», которое обычно употреблялось по отношению к людям, желающим получить мистическое просветление, переводилось буквально как «новая трава» (новая растительность). Таким образом, «Записки» Лопухина – это история «просветления» (возрождения) человека. Во второй главе записок, прямо посвященной масонской деятельности автора, Лопухин так пишет о своем масонском опыте 1780-х годов: «Надобно человеку, так сказать, морально переродиться. Тогда Евангельская нравственность будет ему природна, тогда он будет любовью к Богу любить ближнего» [11, с. 21].

Эта «любовь к ближнему», по сути дела, составляет основной пафос записок и основу антропологической масонской утопии Лопухина. Большое место в этой утопии отводится книжному воспитанию героя, который смог, в конце концов, освободиться от вольтерьянских искушений юности, когда автор «охотно читывал Вольтеровы насмешки над религиею» [Там же, с. 19].

Наиболее интересным моментом масонской антропологической утопии был сам момент *перерождения* «тварного» человека в человека «возрожденного». Огромную роль в этом перерождении играла масонская литература, вроде книги И. Арндта «Об истинном христианстве». Чтение подобных книг часто становилось причиной нравственного «возрождения» человека. Одним из примеров подобного «возрождения» стала судьба Александра Дмитриевича Курбатова, о которой рассказывает в своих записках известный русский поэт XVIII века И. Дмитриев. Мемуарист писал: «Я описал отчасти его разгульную молодость. Вдруг начали мы замечать в нем совершенную перемену. Он удалялся от нашего веселого общества. <...> Из всех нас в продолжение многих лет он видался почти только со мною, и то редко. <...> Все его разговоры, прежде неистощимые в веселости, обращались теперь на одни важные и религиозные предметы. <...> В продолжение немногих лет он перевел и издал: Иоанна Арндта “Об истинном христианстве” четыре тома и один том его поучений. <...> Прежде позволял он себе шутки даже о предметах важных; теперь был наполнен религиозным чувством и не позволял себе даже намека, похожего на прежнее» [12, с. 341–342].

Огромное значение в масонской утопии бытия играла фигура Учителя. Например, в «Записках» А. Е. Лабзиной такой фигурой является М. Херасков. Именно он приобщает юную Анну к масонской этике, что помогает ей впоследствии смело противостоять своему супругу, вольте-

рьянцу А. Карамышеву, и, в конце концов, одержать над ним моральную победу. Для этого мемуаристке необходимо было пройти тяжелый путь «искушений» и «нравственной борьбы».

Получив в детстве хорошее религиозное воспитание под руководством матери, мемуаристка уже с тринадцати лет становится объектом «жесткого» вольтерьянского педагогического эксперимента, который приносит свои плоды. По крайней мере, мемуаристка признается: «...муж мой приучил уж поздно вставать и, не умывшись, в постели пить чай. Даже я отучена была и Богу молиться – считывали это не нужным; в церковь мало ходила; данные мне правила матери моей совершенно стала забывать» [13, с. 46]. В контексте масонского мифа о человеке это явный путь к торжеству «ветхого человека», то есть к нравственной гибели.

Подобная жизнь продолжалась у Лабзиной до тех пор, пока она в возрасте пятнадцати лет не попала в дом М. Хераскова, бывшего вице-президентом Берг-коллегии, следовательно, непосредственным начальником мужа мемуаристки Карамышева, которого он определил преподавателем в Горный корпус «по химической части».

Херасков, по примеру ее мужа, захотел превратить наивную женщину-ребенка, по словам Ю. Лотмана, «в материал психологического эксперимента в духе XVIII века» [14, с. 306]. Лабзина была объявлена приемной дочерью поэта-масона. Три года, проведенных у Хераскова, во время которых «муж мой... никакой власти надо мной не имел» [13, с. 46], произвели настоящую нравственную революцию в сознании мемуаристки, подготовив ее к последующему этико-религиозному противостоянию своему мужу. В этом отношении мемуары Лабзиной представляют собой ценнейший культурно-исторический документ, позволяющий на практике увидеть, что представляла собой педагогическая доктрина русского масонства 70-х годов XVIII века.

Так, мемуаристка должна была рано вставать, молиться Богу, затем заниматься утром «хорошей книгой», которую ей давал учитель. Чтение было только «разумное» и нравоучительное, исключаящее развлекательную литературу, например, любовные романы.

Мемуаристку подвергали строгой изоляции, оберегая от светской рассеянности. Когда у Херасковых было много гостей, Анна Евдокимова должна была сидеть в кабинете «благодетеля» Хераскова, «хотя мне сначала и грустно было» [Там же]. Ее не брали с собой ни в гости, ни в театр, ни на гулянье. Херасков неустанно предостерегал ее против «искушений» мира, советовал «любить больше тех, которые будут открывать твои пороки, и благодарить». Главным же принципом воспитания было

строгое и безоговорочное послушание Учителю – Хераскову, который, по его словам, был для нее «путеводителем, данным ей Богом». «И сказано мне было, что от меня будут требовать непосредственного и неограниченного повиновения, покорности, смирения, кротости и терпения, и чтоб я не делала никаких рассуждений, а только бы слушала, молчала и повиновалась. Я все обещала» [Там же, с. 47].

При всей своей благодарности Хераскову, которую она пронесла через всю свою жизнь, Лабзина не скрывает, что такое строгое воспитание было для нее в первые месяцы очень тяжелым, гораздо более тяжелым, чем жизнь с мужем-вольтерьянцем, так что порой она даже хотела оставить дом Хераскова. «Бывали такие времена, и я так была зла, что желала смерти моему благодетелю. Любить ЕГО я долго не могла, а страх заставлял меня и стыд делать ему угодное» [Там же, с. 48].

На следующем этапе воспитания Лабзиной уже разрешалась с работой сидеть в общих собраниях, но она должна была давать Хераскову строгий отчет в своих мыслях и чувствах, которые возбуждали в ней разговоры присутствующих. Теперь она должна была анализировать свои разговоры с окружающими, используя свой разум и постигая жизнь своего сердца.

Подводя итоги своим взаимоотношениям с Херасковым, Лабзина констатирует: «Что б я была без него? Он меня сохранял, как слабый цветок на ветру... Только я и слышала, что все меня называли: “милая наша, кроткая наша”, и не было во всем их семействе человека, кто б меня истинно не любил, и все меня сохраняли и предостерегали» [Там же, с. 51].

Перед отъездом Херасковых в Москву Михаил Матвеевич дает своей духовной дочери последние напутствия, в которых в наиболее концентрированном виде выражена нравственная философия масонов. Херасков говорит: «Скользок путь очень для твоей добродетели, а в путеводители тут я никого тебе не могу представить, кроме Бога и твоего благоразумия; не теряй, мой милый друг, данных тебе правил; от твоего поведения зависит вся твоя будущая жизнь. <...> Не прельщайся ни величием, ни богатством, ни подарками, а будь довольна тем, что тебе Господь дал и впредь даст. Ежели бы у тебя и отнялось бы временно твое богатство, то останется у тебя самое драгоценное – твоя добродетель, и не будешь ты оставлена Спасителем нашим без награждения. Он даст тебе силу и крепость, только ты Его не оставляй и всегда проси Его помощи» [Там же, с. 53].

Все последующее повествование Лабзиной служит своеобразной реализацией той идеальной программы поведения, которая была начер-

чена ее наставником. С этого момента основным способом изображения действительности в композиции воспоминаний оказывается диалог, который она ведет с мужем и в котором она защищает основы нравственной философии, преподаанные ей Херасковым. Примечательным моментом является то, что взгляды Хераскова ретроспективно проецируются мемуаристкой вначале в эпоху детства и ранней юности Анны Яковлевой (до встречи с Херасковым), а затем, уже по закону перспективы, на ее последующую жизнь (после расставания с Херасковым). В результате все однозначно положительные герои воспоминаний говорят с героиней голосом Хераскова, поддерживая ее силы в борьбе с миром порока, который олицетворяет ее муж.

Библиофилический аспект в «Записках» Лабзиной очень силен. Так, знаменитый «запрет на романы» во Франции 1737 года был использован масонами для всемерной дискредитации «неприличных» любовных романов, что нашло свое отражение в воспитательном процессе Лабзиной. Достаточно вспомнить эпизод, где наивная провинциальная девушка спрашивает у супруги Хераскова Елизаветы Васильевны, известной писательницы и переводчицы, «о каком Романе они давеча говорили», имея в виду Роман как имя собственное. В ответ она слышит, что роман – это книга, но ей такие книги «читать рано и нехорошо» [Там же, с. 46]. А ведь Лабзина к этому времени была уже два года как замужем.

Впоследствии Лабзина в Иркутске, где служил ее муж, в начале 80-х годов XVIII века на досуге будет читать трактат И. Арндта «Об истинном христианстве» – одно из основных пособий русских масонов в плане изучения феномена «внутреннего человека», совлекшего с себя оболочку ветхого Адама. Для сравнения: у Д. Фонвизина в «Недоросле» в это же время Софья читает уже достаточно архаичного для своего времени Фенелона, и это рассматривается в комедии как высшее достижение женского просвещения. Таким образом, культурная практика реальной жизни опережала культурную практику жизни литературной.

-
1. Кантор В. «Есть европейская держава» Россия: трудный путь к цивилизации. М., 1997.
 2. Лотман Ю. М. Очерки по истории русской культуры XVIII века // Из истории русской культуры XVIII – начала XIX вв.: В 5 т. М., 1996. Т. 4.
 3. Сахаров В. И. Русская масонская поэзия XVIII века: к постановке проблемы // Рус. лит. 1996. № 2.
 4. Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. СПб., 2000.
 5. <Н. Новиков. О книжной торговле > // Рус. вестн. 1858. № 15.
 6. Екатерина II. Рескрипт // Рус. старина. 1900. Т. 103. № 8.

7. Елагин И. Повесть о самом себе // Рус. архив. 1864. Вып. 1.
8. Пиксанов Н. К. И. В. Лопухин // Масонство в его прошлом и настоящем : в 2 т. М., 1991. Т. 1.
9. Янушкевич А. С. Диалог И. В. Лопухина и Н. М. Карамзина («Духовный рыцарь» и «Рыцарь нашего времени») // Масонство и рус. лит. XVIII – нач. XIX вв. М., 2000.
10. Лопухин И. В. Масонские труды. М., 1913. Вып. 1.
11. Лопухин И. В. Записки. М., 1990.
12. Дмитриев М. А. Главы из воспоминаний моей жизни. М., 1998.
13. Лабзина А. Е. История жизни благородной женщины. М., 1996.
14. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – нач. XIX века). СПб., 1994.

Л. С. Соболева
г. Екатеринбург

Жанровая модификация заговора в рукописной традиции

Современная фольклористика предпочитает говорить о различных пространствах существования заговорного слова, справедливо признавая возможную самобытность каждой формы бытования заговора [1]. Письменная форма бытования вызывалась не только страхом потерять основные тексты. Сравнивать память человека современной информационной культуры и традиционной некорректно из-за различных свойств памяти, активизированных в культурах разного характера.

В. Харитонов, перу которой принадлежат подробные исследования ритуально-заклинательной практики в современном мире, пишет, что речь должна идти фактически о двух параллельно существующих вариантах традиции: устном и письменном. «Это, конечно, не исключает полностью использования в устной заклинительной практике отдельных записей “для памяти”, хотя, как правило, устные тексты во время заклинаний не читали по листочкам. Они бытовали по законам устной традиции. Иное дело – объемные, сложно организованные заклинания (чаще всего религиозно-молитвенного характера). Они имели письменную форму не только передачи, но и бытования, использования: применялись как амулеты, обереги, могли читаться по написанному» [2]. Представляется,